

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 22 (1966)

Artikel: Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit : II. Religionsphilosophie, Jehudah Hallevi, Mystik
Autor: Maier, Johann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960931>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE VORSTELLUNG VOM GOTTESVOLK IN DER NACHTALMUDISCHEN ZEIT

II. *Religionsphilosophie, Jehudah Hallevi, Mystik*

Von JOHANN MAIER, Köln

Die jüdische *Religionsphilosophie*¹ war stets in besonderem Maße Auseinandersetzung mit der geistigen Umwelt und antwortete auf Fragestellungen, die mehr auf außerjüdischen als auf innerjüdischen Voraussetzungen beruhten. Im Mittelalter war der Anlaß dazu einmal die auf der antiken Philosophie fußende Theologie des Islam. Sodann die Auseinandersetzung mit der eigenen, traditionsfeindlichen Sekte der Karäer, wobei die religionsphilosophische Argumentation bald eine beträchtliche Rolle spielt. Und schließlich die Diskussion mit dem Christentum. Alle drei Richtungen bestritten dem Judentum die Kontinuität seiner Offenbarungsüberlieferung. Die Karäer², indem sie die Verbindlichkeit und Echtheit der «mündlichen Torah» bestritten, Islam und Christentum, indem sie die vergangene Heilsgeschichte als Vorgeschichte für ihren eigenen

¹ Zum Überblick s.: J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, München 1933; erweitert als: *Philosophies of Judaism*, New York 1964; I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1930², Neudruck 1959; G. Vajda, *Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age*, Paris 1947; J. L. Blau, *The Story of Jewish Philosophy*, New York 1962; S. Pines, *Tôlêdôt ha-Fîlôsôfîjâh haj-jehûdît*, Jerusalem 1964; M. Z. Sole, *Moreh-därák ba-Fîlôsôfîjâh haj-jiśrâ'elit mîmê qädäm w'ad zemanenâ*, Jerusalem 1964.

² Die Karäer (s. zuletzt Z. Ankori, *Karaites in Byzantium. The formative years 970—1100*, New York 1959) haben die philosophische (mutazilitische) Argumentation der Araber sehr rasch für ihre antirabbinische Polemik verwendet. Der Höhepunkt der Auseinandersetzung in diesem Sinn war zur Zeit des R. Saadja Gaon. Als Beispiel s. I. Davidson, *The Book of the Wars of the Lord containing the Polemics of the Karaite Salmon ben Yeruhim against Saadia Gaon*, New York 1934.

Offenbarungsglauben in Anspruch nahmen. Nun wurden diese Fragen aber nicht so sehr im Rahmen geschichtstheologischer Auseinandersetzungen erörtert, wie man erwarten würde, sondern viel mehr im Zusammenhang mit der Diskussion um den Gottesbegriff³. Hier machte sich das Erbe der antiken Philosophie geltend, wonach die Frage nach Gottes Sein den Vorrang hat vor der Frage nach Gottes Wirken — ganz im Gegensatz zum religiösen Empfinden des traditionellen Judentums. Die religionsphilosophische Diskussion des Mittelalters konzentrierte sich weitgehend auf drei Problemkreise. Einmal auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt, dessen Bestimmung durch die philosophischen Richtungen (Neuplatonismus, Aristotelismus) nur sehr schwer mit dem biblischen Zeugnis vom Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung zu vereinbaren war. Die neuplatonische Emanationslehre, nach der alles Sein sich stufenweise aus der unerschöpflichen Gottheit ergießt, bot bei allem Widerspruch zur biblischen Schöpfungsanschauung doch allerlei Anknüpfungspunkte. Der jenseitige, ferne Gott wirkt zumindest mittelbar auf die Welt ein, durch die kosmischen Kräfte, die leicht mit traditionellen Vorstellungen von der Engelwelt zu kombinieren waren. In diesem Weltbild war auch ein möglicher Ansatzpunkt für eine entsprechende Einordnung Israels, doch wurde dies weniger von den Religionsphilosophen wahrgenommen als von den Kabbalisten, die neuplatonisches Gedankengut in reichem Ausmaß mehr oder weniger bewußt verwerteten⁴. Der Ansatzpunkt liegt in der Vorstellung von der Stufenfolge in der Emanationskette, in der sich das Göttliche immer mehr verliert und die Materie sich immer mehr verdichtet. Wie schon in der Antike dieses Weltbild mit einer Erlösungslehre verbunden worden war (Aufstieg der ursprünglich göttlichen «Seele» aus der Materie), so lag auch hier eine solche Konzeption nahe, es hätte nur einer Funktionsbestimmung für Israel als Volk in diesem individualistisch orientierten Prozeß

³ Vgl. auch K. Schubert, die Problemstellung der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie vor Maimonides, *Zeitschrift für kathol. Theologie* 75, 1953, S. 55–81.

⁴ Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Kabbalah s. G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris 1962.

bedurfte. Geringer waren die Möglichkeiten einer Verschmelzung mit der jüdischen Tradition für die aristotelische Richtung, die dennoch als Schulmeinung gegenüber dem Neuplatonismus das Feld behauptete. Die Gottheit als *prima causa*, als unbewegter Bewege, der sich um die Einzeldinge innerhalb des ausgelösten Kausalmechanismus nicht kümmert, ja nicht kümmern kann, weil er damit der Veränderlichkeit unterworfen und nicht Gott wäre — diese Gottheit war mit dem persönlichen Gott der Bibel, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, mit dem zornigen und gnädigen Gott, schwerlich vereinbar. Denn der Gott der Bibel ist ein Gott der Geschichte, der in das Geschehen der Natur und des Alltags eingreift, ein Gott, der regiert und reagiert. Kein Wunder also, wenn es der Religionsphilosophie nie gelungen ist, eine für das religiöse Bewußtsein einsichtige Brücke zwischen ihrem Gottesbegriff und der Heilsgeschichte, von der das jüdische Denken und Fühlen bestimmt war, zu schlagen. Auch der zweite Problemkreis der Religionsphilosophie steht unter dem Gegensatz der auf Sein und Wirken orientierten Gottesanschauungen. Es handelt sich um die vielerörterte Frage ob und wie Gott Eigenschaften (Attributes) zugeschrieben werden können, ohne daß in sein Wesen eine Vielfalt und Veränderung hineingetragen wird. Ob man von Wesensattributen sprechen darf, oder ob solche Eigenschaften nur negierenden Wert (Bestreitung des Gegenteils) haben, oder ob sie auf Gottes Wirken zu beziehen seien. In diesem Zusammenhang bot das Bekenntnis «Höre Israel, der *Herr*, dein Gott, der *Herr* ist *Einer*» einen hervorragenden Anknüpfungspunkt, indem «Einer» nicht nur im Sinn der Einzigkeit, sondern auch der wesenhaften Einheit gedeutet werden konnte und die Israeliten als das Volk erschienen, das in der Welt diese «Einheit» und «Einzigkeit» Gottes bezeugt, etwas bekennt, was die menschliche Vernunft sonst nur im Einzelfall erkennt. Damit ist bereits der dritte Problemkreis angeschnitten, der für hier von Belang ist, das Verhältnis zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarung. Die Religionsphilosophie des Mittelalters behauptete fast durchwegs, daß Vernunfterkenntnis und Offenbarungsinhalt sich nicht widersprechen, daß sie, wenn nicht überhaupt identisch, wenigstens sich teilweise decken, indem die Offenbarung die Vernunfterkenntnis ergänzt und überhöht. Formal-logisch konnte so

zwar auch die jüdische Religionsphilosophie argumentieren⁵, doch bei einer inhaltlichen Prüfung war die Tatsache nicht zu leugnen, daß die Bibel eben keine Philosophie enthält. Um die Harmonie zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungsinhalt aufrechtzuhalten, mußte eine «Prophetie» behauptet werden⁶, die mit der biblischen Prophetie in Wirklichkeit nur mehr wenig gemein hat, und der bislang vom Judentum gegenüber dem Christentum so betonte Wortsinn der Bibel wurde mit Hilfe der allegorischen Methode zurechtgedeutet⁷, wie in der Kirche auch. Mit dieser zumeist rationalistisch angehauchten Auslegung der Bibel und mit diesem verschleierten Verhältnis zwischen allgemein-menschlicher Erkenntnismöglichkeit und speziell-jüdischer Offenbarung⁸ war es nicht möglich, zu einer für weite Kreise einsichtigen Interpretation der Heilsgeschichte zu kommen. Es ist daher der jüdischen Religionsphilosophie auch nicht gegückt, eine bleibende Bereicherung des

⁵ Für Saadja besteht bezüglich der Identität zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarungsinhalten kein Zweifel. Spätere waren meist vorsichtiger. R. Nissim b. Jakob von Kairuan (gest. ca. 1067) versuchte in der Vorrede zu seinem Talmudkommentar (*Mafteah le'man'ülé hat-Talmud*), dem Offenbarungsinhalt gegenüber der Vernunfterkenntnis den Vorzug der sinnlichen Gewißheit zuzuschreiben, wie später noch deutlicher Jehudah Hallevi. Die Brücke zur Heilsgeschichte schlägt R. Nissim, indem er behauptet, schon die Noachiden hätten neben den allgemein-einsichtigen Vernunftgeboten auch Gehorsamsgebote gehabt, die letzteren aber nicht halten wollen. Nur Israel nahm außer den Vernunftgeboten auch seine besonderen Offenbarungsgebote auf sich. Zum Problem s. auch G. Vajda, *Quelques aspects du problème de la foi et de la raison dans la philosophie juive du moyen âge*, *Revue de la Pensée Juive* 1, 1949, S. 100—115.

⁶ S. darüber unten bei der Erörterung Jehuda Hallevis.

⁷ W. Bacher, *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters vor Maimuni*, Budapest (Straßburg) 1892; I. Heinemann, *Die wissenschaftliche Allegoristik des jüdischen Mittelalters*, Hebrew Union College Annual 23, 1950, S. 611—643 (mit besonderer Betonung der Relativierung der geschichtlichen Komponente durch diese Methode).

⁸ Die seit Saadja übliche Scheidung zwischen Vernunft- und Gehorsamsgesetzen (s. auch Anm. 5) beweist ebenfalls den weitgehenden Verlust der heilsgeschichtlichen Dimension: die Einheit des Gesetzes als Mittel der messianischen Verwirklichung ist zerbrochen, die Motivierung der «Gehorsamsgebote» ist vage und vermochte das religiöse Interesse des Volkes auch nicht zufriedenzustellen, das sich daher je länger je mehr der symbolistischen Deutung in der Kabbalah zuwandte.

Gottesvolkgedankens zu liefern, sie war auch nicht imstande, dem religiösen Bewußtsein des Volkes in den schweren Zeiten seit Beginn der Kreuzzüge einen Halt zu bieten. Kennzeichnend für diese Unausgeglichenheit ist die Tatsache, daß sich gelegentliche heils geschichtliche Ausführungen aus der Feder von Religionsphilosophen im gesamten ihres Systems wie erratische Blöcke ausmachen⁹.

Jehudah Hallevi

Mit dem ersten Viertel des 12. Jh. ging das «Goldene Zeitalter» der Juden im maurischen Spanien zu Ende, fanatische Berberstämme eroberten das Land und eine Zeit schwerer Bedrängnisse brach über das Judentum herein. Nicht lange zuvor hatte auch im christlichen Bereich, mit dem ersten Kreuzzug, eine Periode der Verfolgung eingesetzt. Unter dem Eindruck dieser Ereignisse¹⁰, die von vielen als die «Wehen der messianischen Zeit» verstanden wurden, unterzog der berühmte Dichter Jehudah Hallevi (ca. 1080 bis 1141¹¹) die damaligen Weltanschauungen einer eingehenden Kritik. Maßstab dafür war ihm die jüdische Tradition, so daß er im Unterschied zu den Religionsphilosophen als Theologe bezeichnet werden könnte. Als Form der Auseinandersetzung wählte er den Dialog. Der durchgehende Gesprächspartner ist der König der Chazaren¹², weshalb das in arabischer Sprache verfaßte Werk¹³ (Buch der Beweisführung und Kritik zur Verteidigung einer verachteten Religion) auch meist als «Al-Chazari» bzw. nach den hebräischen Über-

⁹ So etwa das VIII. Buch in Saadjas religionsphilosophischem Werk (s. darüber *Judaica* 20, 1964, S. 45ff.). Auch der Gegensatz zwischen den ersten beiden Teilen und dem dritten Teil der «Königskrone» des Salomo ibn Gabirol (s. *Judaica* 18, 1962, S. 14ff.) ist symptomatisch.

¹⁰ J. Baer, *Ham-maṣṣab hap-pôlîṭî šäl jəhûdê S̄eṭārād b̄edôrô šäl R. Jəhûdâh hal-Levî*, Zion 1, 1936, 6—23.

¹¹ S. darüber auch o. S. 78—82.

¹² *Judaica* 20, 1964, S. 48.

¹³ H. Hirschfeld, *Jehuda Hallevi, Das Buch al-Chazari, im arabischen Urtext sowie in hebräischer Übersetzung*, Leipzig 1887; dazu die text geschichtlich-bibliographischen Bemerkungen von G. Vajda, *Remarques sur le texte arabe du «Kuzari»*, *Revue des Etudes Juives* 103, 1938, S. 102—104.

setzungen als «Sefär hak-Kuzari»¹⁴ bezeichnet wird. Der König, dem eine Stimme im Traum wiederholt mitgeteilt hatte, daß seine Absicht zwar gut, sein Verhalten aber unrichtig wäre, diskutiert der Reihe nach mit einem Philosophen, einem Christen, einem Moslem und zuletzt mit einem Juden. Für das vorliegende Thema ist eigentlich nur der Dialog mit dem Juden bedeutsam, in dem Jehudah Hallevi eine gedanklich geschlossene, bewußt heilsgeschichtlich-traditionell¹⁵ bestimmte Konzeption von dem Wesen und von der Aufgabe des Gottesvolkes vorlegte. Entscheidend für diese seine Konzeption war nicht zuletzt die Erkenntnis der Kluft, die zwischen dem Gott der Philosophen als einem Produkt der Vernunft (*‘älohîm*) und dem lebendigen, offenbaren Gott der biblischen Heilsgeschichte (*Jhwh*) besteht¹⁶. Demgemäß bewertet Jehudah Hallevi auch die Bedeutung beider Gottesvorstellungen für das

¹⁴ A. Safroni / J. Toporowski, *Jehûdâh ben Šemû’el hal-Levi, Sefär hak-Kûzârî, bêha’ataqâtô šâl Jehûdâh ibn Tibbôn*, Tel Aviv 1960 (Warschau 1911). Übersetzungen: D. Cassel, Jehuda Halevi, Ha-Kuzari (Das Buch Kuzari nach dem hebräischen Text des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben, übersetzt und mit einem Kommentar versehen), Leipzig 1853, 1869²; H. Hirschfeld, Das Buch Al-Chazarî, Breslau 1885 (nach dem arabischen Text!); ders., Sefer ha-Kuzari, Book of Kuzari by Judah Hallevi, translated from the Arabic, London 1905, New York 1946; E. Piatelli, Judah ha-Levi, Il re dei Khazari, Torino 1960; Auszüge: M. Ventura, Le livre du Kuzari par Juda Hallévi, Paris 1937; I. Heinemann, Kuzari, the Book of Proof and Argument, Oxford 1947; J. H. Hospers, Judah ha-Levi, Al-Choezari. Het boek van argumentatie en bewijsvoering ter verdedeging van een verachte godsdienst, Amsterdam 1954.

¹⁵ I. Heinemann, *Temûnat hâ-hîstôrijjâh šâl R. Jehûdâh hal-Levi* (Das Geschichtsbild R. Jehuda Hallevi), Zion 9, 1943/44, S. 147—177.

¹⁶ J. Guttmann, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922, S. 145—216; J. E. Vajda, *Letôlêdôt hap-pôlmôs bêñ ha-Fîlôsôfijjâh wehad-dât* (Zur Geschichte der Polemik zwischen Philosophie und Religion), Tarbiş 24, 1955/56, S. 307—322; J. Guttmann, *Haj-jahas bêñ had-dât übêñ ha-Fîlôsôfijjâh lefî Jehûdâh hal-Levi* (Das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie nach Jehuda Hallevi), Dat ûMadda’ (Jerusalem) 1955/56, S. 66—85. Für Jehuda Hallevi Wertung der Philosophie war weithin die Kritik des arabischen Theologen Al-Ghazâlî bestimmend, s. über diesen neuerdings F. Shehadi, Ghazâlî’s Unknowable God, Leiden 1963.

Leben: Die Philosophie bringt zwar schöne Blumen, aber keine Frucht hervor.

Den Übergang zur Diskussion mit dem Juden und damit zum Hauptthema des Buches überhaupt bietet der Moslem, indem er sich zum Nachweis der Geschichtlichkeit der Offenbarungen, die Mohammed erhalten haben soll, auf Wunder beruft. Und da der König nur glaubwürdig verbürgte Wunder anerkennen will, verweist der Moslem auf die über jeden Zweifel erhabenen biblischen Wunderberichte und eben dadurch sieht sich der Chazare veranlaßt, sich an einen Juden zu wenden, was anfangs gar nicht seine Absicht war, weil er sich nichts davon erwartete: «... es genügt mir, was von ihrer Niedrigkeit und geringen Zahl bekannt ist, und daß jedermann sie verachtet¹⁷.» Charakteristisch für Jehudah Hallevi's Einstellung ist es, wie der diskutierende Jude sogleich auf die Heilsgeschichte verweist, von Abraham zu Mose und auf die Gesetzgebung am Sinai¹⁸, was den Chazaren zur Feststellung veranlaßt: «Wenn es sich so verhält, muß ich erkennen, daß eure Torah ausschließlich für euch gegeben ist.» Und der Rabbi antwortet in der Tat:

«So ist es. Und jeder, der sich uns anschließt von den Völkern als einzelner, den läßt der Schöpfer von dem Gut genießen, das er uns hat zuteil werden lassen, doch wird er uns nicht gleich. Wenn nämlich die Verpflichtung auf das Gesetz deswegen bestünde, weil Er uns erschaffen hat, wäre diesbezüglich ein Weißer wie ein Schwarzer gleich, denn alle sind ja seine Geschöpfe. Die Torah wurde vielmehr gegeben, weil Er uns aus Ägypten herausgeführt hat, und wegen der Verbindung seiner Herrlichkeit mit uns, damit wir sein Eigentum aus den Menschen genannt würden¹⁹.»

Somit ist Israel mit Gott in einer doppelten Weise verbunden. Einmal — entsprechend der Tradition — durch eine (*heils)geschichtliche* Beziehung, zum andern aber — und damit bringt Jehudah Hallevi einen neuen Gedanken mit ins Spiel — durch eine nur diesem erwählten Volk zuteilgewordene *Qualität*, die sich auch ein Proselyt nicht erwerben kann. Zunächst führt Jehudah Hallevi den *heilsgeschichtlichen* Gesichtspunkt näher aus, der für ihn ein

¹⁷ Kuzari I, 4.

¹⁸ I, 26.

¹⁹ I, 27.

historischer ist²⁰. Das heißt: die in der biblischen Erzählung berichtete Augenzeugenschaft des ganzen Volkes verbürgt die Tatsächlichkeit der berichteten Geschehnisse und Wunder. Sie verbürgt auch die Historizität der Sinaioffenbarung und hebt das Judentum als geoffenbarte Religion²¹ von allen Religionen menschlichen Ursprungs ab. Dementsprechend wird auch die *Sinaioffenbarung*, der *Ma‘amad Sinaj*, ausführlich behandelt. Denn hier am Sinai wurde das ganze Volk Zeuge des göttlichen Sprechens, das nach philosophischem Urteil wegen der Bindung der Rede an die Körperlichkeit für unmöglich gehalten werden müßte. Gott überzeugte jedoch das Volk und forderte für dieses denkwürdige Ereignis auch entsprechende Vorbereitung durch (rituelle) Reinigung und innere Ausrichtung.

«Das Volk heilige sich und wurde der Stufe der Prophetie teilhaftig, vermochte die Worte Gottes von Angesicht zu Angesicht zu hören. Und dies geschah nach drei Tagen, nachdem sich große Wunder eingestellt, Donner, Blitz, Erdbeben und Feuer, das den Berg Sinai umgab. Vierzig Tage blieb dieses Feuer und das Volk sah es, sah, wie Mose in es hineinging und aus ihm heraustrat. Und in klarer Rede vernahm das Volk die Zehn Gebote, die Mutter der Torah und ihre Wurzeln... Und diese Zehn Gebote hat das Volk nicht von einzelnen Menschen oder von einem Propheten empfangen, sondern von Gott wurden sie gegeben. Nur besaßen sie (die Israeliten) nicht wie Mose die Kraft, dieses große Geschehen auch zu schauen. Von diesem Tag an glaubte das Volk, daß das durch Mose gesprochene Wort seinen Ausgang wirklich vom Schöpfer genommen und daß Mose vorher keinerlei Gedanken oder Überlegungen gehabt hatte. Daß also die Prophetie nicht, wie die Philosophen meinen, aus einer Seele kommt, deren Gedanken sich geläutert haben und die (so) mit dem ‚aktiven Intellekt‘ verbunden ist, welchen man auch ‚heiliger Geist‘ oder ‚Gabriel‘ nennt²², so daß er sie unterweist. Und daß er dabei vielleicht wähnt, es spräche zu ihm jemand im Traum oder Halbschlaf und er höre dessen Worte mit seiner Seele, nicht mit seinen Ohren, und sähe ihn mit seinen Gedanken, nicht mit seinen Augen,

²⁰ Für solche «historische» Beweisführung als Argument für den Vorzug der Offenbarung als gesicherter Erkenntnisquelle gegenüber der Philosophie s. auch Anm. 5.

²¹ Der Offenbarungsvorgang wird I, 81 mit dem Schöpfungsvorgang illustriert.

²² Die Religionsphilosophie schrieb dem menschlichen Intellekt die potentia zu, mit dem universalen (aktiven) Intellekt, also mit Gott, in Beziehung zu treten. Gegenüber dieser universalen, nach Jehuda Hallevi völlig unsicheren Erkenntnismöglichkeit wird hier der Offenbarungsvorgang der «Prophetie» scharf abgegrenzt.

und daß er dann sagt, der Schöpfer habe zu ihm gesprochen. Derartige Vermutungen müssen weichen angesichts jenes großen Ereignisses und (angesichts dessen), was zur göttlichen Rede noch hinzukam von göttlicher Schrift, denn Er gravierte jene Zehn Gebote auf zwei kostbaren Steintafeln ein und übergab sie Mose, und sie (die Israeliten) sahen es als göttliche Schrift, wie sie es als göttliche Rede hörten...²³.»

Diese Schilderung des durch ein ganzes Volk bezeugten Offenbarungswunders überzeugt den König: Das Sinaiereignis ist über jeden Zweifel erhaben²⁴.

Weniger unbezweifelbar findet der König jedoch das Verhalten des Volkes am Sinai, er warnt nämlich den Rabbi davor, nur das Positive zu erzählen und den Vorfall mit dem goldenen Kalb (2 Mos. 32) einfach zu verschweigen²⁵. Die Antwort, die Jehudah Hallevi dem Rabbi in den Mund legt, ist berühmt geworden:

«Eine Sünde, die man ihnen wegen ihrer Größe so sehr anrechnete. Denn groß ist, wessen Sünden gezählt werden²⁶.»

Auf den Einwand des Chazaren hin, daß dies doch ein recht parteiischer Standpunkt wäre, erläutert der Jude seine Aussage. Er geht aus von der Feststellung,

«... daß Gott sie (die Israeliten) als Volk und Nation²⁷ aus den Völkern der Welt erwählt hat und daß die *res divina*²⁸ auf ihre Gesamtheit so eingewirkt hat, daß sie alle die Stufe der göttlichen Anrede erreichten. Die *res* (*divina*) ging sogar auf ihre Frauen über, so daß einige von ihnen zu Prophetinnen wurden, während die *res divina* vordem lediglich einzelne von den Menschen seit Adam ergriffen hatte²⁹.»

²³ I, 87.

²⁴ Jehuda Hallevi fußt damit auf breiter rabbinischer Überlieferung, und bis heute hält die jüdische Bibelauslegung, im Gegensatz zur kritischen alttestamentlichen Wissenschaft, an der fundamentalen Bedeutung des *Ma'amad Sinaj* fest. Vgl. die Arbeiten Y. Kaufmanns und auch M. Bubers Schriften zur Bibel.

²⁵ I, 92.

²⁶ I, 93.

²⁷ «Nation» nicht im modernen Sinn, sondern (nach arabischem *ummātūn*) «Volks- und Religionsgemeinschaft».

²⁸ Mit «*res divina*» wird der arabische Begriff *amr illāhī*, hebr. *'injān 'ālohī*, übersetzt, dem scholastischen Sprachgebrauch entsprechend. Siehe I. Goldziher, Le Amr ilâhî (ha'inyân ha-elôhî) chez Juda Halévi, Rev. des Etudes Juives 50, 1905, S. 32—41.

²⁹ I, 95.

Diese einzelnen waren aber keine vereinzelten, sondern Glieder einer *genealogischen* Kette von Adam über Abel, Seth, Enosch usw., durch die sich der Gottesgeist gewissermaßen weitervererbte, die Gottesebenbildlichkeit fortpflanzte. Diese Kette setzt sich unter den 3 Söhnen Noahs in Sem fort, und hier wird neben der genealogischen Bindung des Offenbarungsempfanges, bzw. der Fähigkeit dazu, auch eine *geographische* Bindung konstatiert:

«... und Sem war der Auserwählte Noahs, weil er die gemäßigen Zonen erbte, deren Mitte und Prachtstück das Land Kanaan, das Land der Prophetie, darstellt³⁰.»

Dieses Gebiet wird den Nachkommen Abrahams, Ebers Enkel, zuteil, den 12 Söhnen Jakobs und damit wird zum ersten Mal auch die *res divina* einer Gemeinschaft von Individuen zuteil. Die genealogische und geographische Veranschaulichung führt schließlich zum *organisch-botanischen* Bild des Baumes, der emporwächst, Blüten treibt und Frucht bringt, und der, obgleich auch Ungeratenes und Verdorbenes darunter ist, doch ganz natürlicherweise die ihm angemessene Frucht hervorbringt. Auch Israels Sünden können so gesehen die Natur seiner Erwählung nicht wesenhaft verändern, die Verwirklichung des Ziels, das diesem Prozeß gesetzt ist, jedoch beeinträchtigen und verzögern, und an dieser Aufgabe gemessen wiegen Israels Sünden eben besonders schwer³¹.

Die in Mt. 3, 9 und Luk. 3, 8 von Johannes dem Täufer gegenüber den Pharisäern ausgesprochene Entgegnung auf ihren Hinweis auf die Abrahamskindschaft, daß Gott sich aus Steinen Kinder erwecken könne, wäre nach Jehudah Hallevi ganz unsachgemäß. Dies würde dem naturhaften Prozeß, als den er die Heilsgeschichte darstellt, widersprechen. Bevor man aber hierin eine Rassenlehre sucht, sollte man beachten, daß auch Jehudah Hallevi sehr wohl zwischen der vorgegebenen Disposition zum Empfang der Prophetie nach Abstammung und Land einerseits und der Verwirklichung des damit geforderten Gehorsams andererseits unterscheidet und in der

³⁰ Vgl. Gen. 10. Die rabbinische Überlieferung kannte eine Fülle von ähnlichen Aussagen über das Land Israel.

³¹ Zur messianischen Hoffnung bei Jehuda Hallevi s. *Judaica* 20, 1964, S. 95 und 98ff.

ersteren ohne dem zweiten ja einen Anlaß für eine schärfere Bewertung der Sünde sieht³². Freilich: ein völliger Bruch der Kontinuität, wie ihn die alten Propheten z. T. und auch Johannes der Täufer mit seinem Wort androhten, ist dabei schlechterdings ausgeschlossen. Und zudem darf das aktuelle Anliegen Jehudah Hallevi im Rahmen der religiösen Diskussionen seiner Zeit nicht außerachtgelassen werden. Hallevi's naturhafte Veranschaulichung der Kontinuität wendet sich auch gegen die islamische wie christliche Behauptung von einem Bruch in der Offenbarungsüberlieferung und bestimmt außerdem auf eine «natürliche» Weise das Verhältnis zwischen allgemeinmenschlicher Vernunfterkenntnis und speziell-jüdischen Offenbarungsinhalten. Daß sich daraus zwangsläufig eine offenbarungsvermittelnde, lehrende Funktion Israels gegenüber der übrigen Welt ergibt, wird noch dargelegt werden. Hier, gegen Ende des ersten Buches im «Kuzari», wirft der König angesichts der großen Worte des Juden das Problem auf, das in dem Mißverhältnis besteht zwischen der hohen Bestimmung des Gottesvolkes, das in dieser Welt schon Gott am nächsten steht und in jener Welt den höchsten Lohn erwarten darf, und dem offenkundig erbärmlichen Zustand der Juden. Doch der Rabbi bestreitet, daß man vom äußeren Zustand auf die wahre Qualität schließen könne und verweist — sehr treffend — darauf, daß ja auch die christliche Kirche ihren Ruhm als verfolgte und leidende Kirche erworben hat, ja er zitiert sogar Mt. 5, 39f.:

«Denn sie rühmen sich dessen, der gesagt hat: Wer dich auf deine rechte Wange geschlagen, dem biete auch die linke dar, und wer dir deinen Rock genommen, dem gib auch deinen Mantel³³.»

Erst nachdem die Kirche durch Leiden ihre Geltung erlangt hatte, fiel ihr auch die äußere Herrschaft zu und seither rechnet sie sich im Gegensatz zu früher den äußeren Erfolg als Vorzug an. Ähnlich der Islam. Hier wendet der Chazare jedoch ein, daß Israel sein Leiden ja gezwungenermaßen, nicht freiwillig, ertrage. Und

³² Siehe dazu C. Dover, The racial philosophy of Jehuda Hallevi, *Phylon* (Atlanta) 13/4, 1952, S. 312—322.

³³ I, 113.

dies trifft, wie der Jude zugibt³⁴, in der Tat eine schwache Stelle, denn nur eine Minderheit nimmt das Schicksal des Volkes in der Demut auf sich, die aus wahrer Ergebenheit gegen Gott erwächst. Dennoch gebühre der Mehrheit, die sich nur unfreiwillig beugt, auch ihr Lohn, weil es — im islamischen Bereich — ja nur ein Wort³⁵ kosten würde, um sich den Bedrängern anzufreunden, und eine solche Standhaftigkeit würde dem gerechten Richter nicht entgehen. Dabei wird deutlich, daß die naturgegebene Tatsache der Erwählung zugleich Aufgabe und Verpflichtung darstellt:

«Wenn wir diese Verbannung und Niedrigkeit um Gottes willen, wie es sich gebührt, auf uns nähmen, so würden wir zur Zierde des Geschlechts, das wir mit dem Messias erwarten, und wir würden die Zeit des kommenden Heils, die wir erhoffen, näherbringen.»

Die natürliche Tatsache, daß Israel erwählt *ist*, entbindet nicht von der Pflicht, dieser Tatsache immer neu gerecht zu werden³⁶. Von großer Tragweite ist diese naturhafte Begründung der Erwählung für die Einstellung zum *Proselyten*, von dem es schon eingangs hieß: «... doch wird er uns nicht gleich.» Und dies, obwohl es für den Anschluß an das Judentum nicht wie für den Eintritt in den Islam genügt, eine Formel zu sprechen. Es werden vielmehr «Taten, mit denen seelische Anstrengungen verbunden sind», gefordert³⁷. Streng bleibt die Exklusivität gewahrt:

³⁴ Gemeint ist das formelhafte Bekenntnis «Es gibt keinen Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet», vgl. auch IV, 23.

³⁵ I, 115.

³⁶ Zu vergleichen ist der Zusammenhang zwischen Indikativ und Imperativ bei Paulus, der kurz gesagt etwa besagt: Ihr seid (hier freilich durch Christus) geistlich, darum wandelt auch nach dem Geist. Die Gefahr eines leichtfertigen Garantiebewußtseins besteht wahlgemerkt auch bei der christlichen Gnadenlehre, falls jener Zusammenhang zerstört wird.

³⁷ Genannt werden hier (I, 115) noch Reinheitsgesetze, Lernen, Beschneidung und «viele Gesetzeswerke, so daß er sich nach unserem Brauche hält». Die Beschneidung wird noch besonders erwähnt, denn sie ist nicht nur Zeichen der Zugehörigkeit, sondern auch der Verpflichtung auf den Bund: «... damit man stets daran denke, daß es ein göttliches Zeichen ist, das Gott dem Organ der stärksten Begierde auferlegt hat, damit man diese überwinde und sich seiner nur in der geziemenden Weise bediene ... so daß dadurch eine erfolgreiche Nachkommenschaft erstehe, erfolgreich zum Empfang der res divina. Und wer diesem Weg folgt, dem und seiner Nachkommenschaft wird ein großer Teil an Nähe zu Gott, gepriesen sei er, zufallen.»

«Trotz alledem kann der Proselyt, der in unsere Religion eintritt, nicht dem Eingeborenen gleich werden, denn die Eingeborenen allein sind für die Prophetie veranlagt, während jene höchstens erreichen können, was sie von diesen empfangen, daher zwar Weise und Fromme, doch niemals Propheten werden können³⁸.»

Die bereits angeklungene enge Beziehung zwischen *Volk*, *Land* und *Prophetie*³⁹, d. h. der Disposition zum Offenbarungsempfang, wird im II. Buch des Werkes genauer dargelegt. Die Propheten, die außerhalb des Landes Israel wirkten, haben stets nur in bezug auf das Gastland, also mit begrenztem Horizont, gesprochen, denn die volle Prophetie bleibt an das Land Israel gebunden. Daher bestieg ja auch Jona ein Schiff: Indem er aus dem Lande Israel floh, entfloh er dem ihm auferlegten prophetischen Auftrag, und wegen dieses Auftrags wurde er auch wieder an Land gebracht. Dementsprechend gehört der Sinai, der Ort des größten prophetischen Ereignisses, auch noch zum Land Israel, über das Hallevi in diesem Zusammenhang noch eine Fülle kalendarischer und geographischer Besonderheiten aus der Überlieferung sowie eine Sammlung rabbinischer Aussprüche über das Land und seine Eigenschaften anführt.

³⁸ I, 115.

³⁹ «Prophetie» ist in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie Bezeichnung der biblischen Offenbarung, bzw. der Offenbarung überhaupt. Im einzelnen weicht der Sprachgebrauch bei den verschiedenen Autoren voneinander ab. Siehe darüber H. A. Wolfson, Halevi and Maimonides on Prophecy, *Jewish Quarterly Review* 32, 1941/42, S. 345—370; 33, 1942/43, S. 49—82; P. Palaj hak-Kohen, *Tefîsat han-n̄ebû'âh 'âsâl RJH'L w̄hâ-RMB'M* (Die Auffassung von der Prophetie bei R. Jehuda Hallevi und R. Mose ben Maimun), *Sinai* 31, 1952/53, S. 177—186; S. Pines, Note sur la doctrine de la prophétie et la réhabilitation de la matière dans le Kuzari, *Mélanges de Philosophie et de Littérature Juive*, 1—2, 1956/57, S. 253—260; A. J. Reines, Abrabanel on Prophecy in the *Moreh Nebukhim*, *Hebr. Union College Annual* 31, 1960, 107—135; 33, 1962, 221—253; 34, 1963, 195—215; S. Weißblüth, *Demût han-nâbî' ba-Fîlôsôfîjjâh šâl RJH'L w̄hâ-RMB'M* (Die Gestalt des Propheten in der Philosophie des R. Jehuda Hallevi und des R. Mose ben Maimun), *Ma'alot* 2/4 (12), 1964/65, S. 19—22; M. Edelmann, *Leberûr mispar hebd'îm betôrat han-n̄ebû'âh bén RS'G, RJH'L w̄RMB'M* (Zur Klärung einiger Unterschiede in der Lehre von der Prophetie bei R. Saadja Gaon, R. Jehuda Hallevi und R. Mose ben Maimun), *Nîb ham-Midrašijjâh*, Jerusalem 1965, S. 84—88.

Der Chazare aber meint, daß die Juden trotz allem lieber in der Fremde bleiben. Und der Rabbi bekennt: «Du hast mich beschämt, König von Kuzar, ist es doch diese Sünde, die uns hindert an der Vollendung dessen, wozu uns Gott bestimmt hat . . .⁴⁰.» Schon zur Zeit des zweiten Tempels, als so viele im babylonischen Exil blieben, das Land der Prophetie verschmähten, blieben die messianischen Hoffnungen darum unerfüllt. Nun gleicht das Volk einer Anzahl zerstreuter Gliedmaßen von einem ursprünglich einheitlichen Organismus, wovon noch dazu Kopf (Priester und Propheten) und Herz (die Bundeslade als Gesetzesbehälter) abhanden gekommen sind⁴¹. Dieser desolate Zustand gleicht dem der Gebeine in Ez. 37, wie diese aber von Gott wiederbelebt werden, wird auch das zerstreute Israel der Gegenwart alsbald wieder einen heilen Organismus bilden. Bis dahin entspricht Israels Schicksal dem *Leiden* des deuterojesajianischen *Gottesknechts*⁴², erfüllt aber dessen Funktion für die ganze Welt, trägt deren Krankheit:

«Israel ist unter den Völkern das Herz unter den Gliedern. Es ist das empfindlichste und zugleich das gesündeste von ihnen . . .⁴³, ist beständig Krankheiten ausgesetzt durch Sorgen, Kümmerisse, Furcht, Groll, Haß und Liebe oder Gefährdungen. Sein Temperament wechselt ständig mit Zunahme und Abnahme der Atmung, nicht zu reden von schlechten Speisen und schlechtem Getränk, von den Mühsalen, von Schlaf und Erwachen. All dies wirkt auf es ein und als einziges von allen Gliedmaßen hat es nie Ruhe⁴⁴.»

Wie das Herz als «gesündestes» Glied den ganzen Organismus am Leben erhält, so erfüllt Israel unter den Völkern und in der Weltgeschichte eine tragende Funktion. Seine Krankheit gefährdet alle Glieder, die Krankheit eines einzelnen Gliedes muß ein anderes Glied nicht notwendig gefährden, beeinträchtigt das Herz jedoch in der Regel. So trägt das Herz an den Krankheiten aller Glieder. Dieses Bild des *Organismus* veranschaulicht besonders schön die Einheit zwischen Partikularismus und Universalismus. Denn: Wie

⁴⁰ II, 24.

⁴¹ II, 29ff.

⁴² II, 34.

⁴³ II, 36.

⁴⁴ II, 38.

sich die Seele zum menschlichen Herzen verhält, so verhält sich die res divina zu Israel⁴⁵.

Das Versagen des Herzens ist nach all dem schwerwiegender als das Versagen irgendeines Gliedes. Darum eben eingangs: «... groß ist, wessen Sünden gezählt werden.» Nun ist aber die Versuchung zur Sünde durch die Zerstreuung unter die Völker besonders groß, weil Israel in der Golah oft nicht mehr es selber sein will, sich den Völkern angleicht und damit seiner Aufgabe untreu wird. Es gleicht so einem Herzen, das immer mehr von den Krankheiten der Einzelglieder beeinträchtigt wird, wodurch die Verbindung zwischen Herz und Seele, d. h. zwischen Israel und der res divina, geschwächt wird. Die Heimsuchungen, die Gott über das Volk kommen läßt, sollen es läutern und wieder für die rechte Verbindung mit der res divina befähigen. Dabei gibt Jehudah Hallevi der Golah über die traditionelle Deutung als Sühne und Bußzeit hinaus auch eine gewisse positive Deutung⁴⁶, Israel ist für die Völker Offenbarungsmittler und «trägt» als Gottesknecht ihre Krankheiten.

Gegen Ende des ganzen Werkes⁴⁷ eröffnet der Rabbi seinem inzwischen vom Judentum überzeugten königlichen Gesprächspartner, daß er um die Erlaubnis zur Abreise nach dem Land Israel bitten möchte. Obwohl der König vor den Gefahren und Strapazen der Reise warnt, obschon er zu bedenken gibt, daß man nach der Zerstörung des Tempels Gott doch überall im Geist recht anbeten könne, läßt sich der Jude nicht von seinem Vorhaben abringen. Und es ist ja nach all seinen Ausführungen auch völlig konsequent, wenn er entgegnet:

⁴⁵ II, 44.

⁴⁶ Freilich gibt es auch frühere Ansätze dazu, z. B. in einem Text aus dem 10. Jh. (edierte von J. Mann im Hebrew Union College Annual 13, 1937, 435ff.). Hier wird vom «wahren Israel» gesagt, daß es sich in der Golah befindet und daher auch nur diese Exilirten die künftigen Erfüllungen empfangen werden. Dies ist antisamaritanisch gemünzt, doch geht es darüber hinaus auch um eine Sendung der Golah als Priester unter den Völkern und der Abrahamssegen wird als «Segen der Verbannung» (*birkat hag-gālūt*) bezeichnet. Die kommende Erlösung wird sodann auch den Sinn aller gegenwärtigen Leiden enthüllen.

⁴⁷ Buch V, 22.

«Das Land Kanaan ist für Israels Gott auserwählt und die Werke können nur dort vollkommen sein. Viele Gebote Israels sind für den, der nicht im Lande Israel wohnt, unverbindlich, und weder Herz noch Seele sind wahrhaftig rein und lauter außer an dem Ort, von dem man weiß, daß er für Gott ausgesondert ist. Und wenn dies auch als Einbildung oder Gleichenis Geltung hätte, umso mehr als Tatsache, wie es vorhin dargelegt worden ist⁴⁸.»

Keine Gefahr rechtfertigt den Aufschub dieser praktischen Schlußfolgerung, denn die Heimkehr in das Land der Prophetie dient ja der Vollendung des Auftrags, wird gewiß Vergebung der Sünden bringen und dem Leben einen krönenden Abschluß verleihen. Es gilt, Gottes Gebote willig zu erfüllen, «sein Dienst ist die wahre Freiheit und die Erniedrigung für ihn ist die wahrhafte Ehre.» Denn Jerusalem wird nach einer alten Überlieferung erst wiederaufgebaut, «wenn sich die Israeliten nach ihr in äußerster Sehnsucht verzehren, bis daß sie ihre Steine und ihren Staub liebkosend». Darauf erwidert der König: «Wenn es sich so verhält, ist es Sünde, dich zu hindern, und ein Gebot, dir zu helfen...»

Gewiß gibt es in der umfangreichen Literatur des mittelalterlichen Judentums noch viele Äußerungen über Wesen und Funktion des Gottesvolkes. Keine davon aber hat das Selbstverständnis des Judentums so sehr geprägt, wie Jehudah Hallevi's «Kuzari». Und es ist überflüßig zu sagen, welche starken Impulse der Zionismus davon empfangen hat. Jehudah Hallevi beließ es nicht beim fingierten Dialog. Die Konsequenzen, die der disputierende Jude im Kuzari zog, die zog er selbst für seine eigene Person und machte sich in vorgerücktem Alter auf die Reise in das Land der Prophetie. Höchstwahrscheinlich ist er in Ägypten, wo er, der gefeiertste Dichter seiner Zeit, längere Zeit aufgehalten wurde, im Jahre 1142 verstorben, ohne sein Ziel erreicht zu haben. Die Legende aber erzählt, daß er bis ins Heilige Land gelangte, beim Anblick Jerusalems auf die Knie sank und sein berühmtestes Zionslied sprach⁴⁹. Mit diesen Worten auf den Lippen soll er, durchbohrt von der Lanze eines vorüberreitenden Sarazenen, gestorben sein.

⁴⁸ V, 23.

⁴⁹ *Sijjón, halo' tiš'álî*. Eine Bibliographie der zahlreichen Übersetzungen von H. Schirmann (*Tirgûmé "Sijjón halo' tiš'álî liJhudah hal-Levi*), Qirjat Sefer 15, 1938/39, S. 360—367 (deutsche: S. 364—366; französische: S. 367).

Die Mystik

Die Konzentration auf den Gottesbegriff und auf die Kosmologie sowie Anthropologie (im theologischen Sinne) war jedoch nicht nur für die Religionsphilosophie des Mittelalters kennzeichnend. Auch die jüdische Mystik, und sie vielleicht zunächst noch mehr, weist etwa dieselbe thematische Begrenzung auf. Dies beruht jedoch nur zum Teil auf den (meist unbewußt) übernommenen philosophischen, in der Regel neuplatonischen Stoffen⁵⁰, denn die Mystik des Mittelalters (Kabbalah) fußt im Unterschied zur Religionsphilosophie auf einer kontinuierlichen innerjüdischen Überlieferung⁵¹. Es handelt sich um die esoterischen Traditionen, auf die bereits verwiesen worden ist⁵², weil sie im Zusammenhang mit einer auch für den Gottesvolkgedanken bedeutsamen Interpretationsgeschichte stehen, die vor allem kultisch-liturgische und in diesem Rahmen auch kosmologische Stoffe alter Herkunft betraf. Schon in der talmudischen und frühgaonäischen Zeit aber erwies sich das Interesse an kosmologischen und kosmogonischen Spekulationen gegenüber der heilsgeschichtlichen Komponente als stärker. Aus der Schilderung des Gottesthrons und seiner Umgebung wird nun so etwas wie eine Beschreibung des Pleroma, die Vorgänge in der himmlischen Welt erhalten immer mehr Gewicht, indes die Erscheinungen in der sinnlichen Welt zu Chiffren für jene verblassen. Spielte in der alten Esoterik der Offenbarungsempfang (über den Verlauf der Heilsgeschichte) eine bedeutende Rolle als Anstoß zur Beschäftigung mit der himmlischen Welt, so geht es später um das Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung überhaupt, der Schöpfungsvorgang, im Grunde im Sinn der neuplatonischen Emanationslehre konzipiert, zieht alles Interesse auf sich. Auch hier liegt wie in der Religionsphilosophie ein zunächst universaler Rahmen vor, in dem für die spezielle, heilsgeschichtlich relevante Rolle Israels erst ein Platz bestimmt werden muß. Aber die Kabbalah war bis ins Hochmittelalter

⁵⁰ S. darüber G. Vajda a. a. O. (Anm. 4).

⁵¹ G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1956; ders. (engl. Ausgabe), *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955³.

⁵² S. o. S. 69ff.

hinein im Unterschied zur Religionsphilosophie eine «Geheimlehre», die ganz bewußt nur in begrenzten Zirkeln gepflegt wurde und damit mag es auch zusammenhängen, daß die Frage der Heilsgeschichte — und damit auch der messianischen Erwartung⁵³ — in der Kabbala lange keine entsprechende Verarbeitung erfahren hat. Es lag eben zunächst keine Veranlassung dazu vor, die Beziehung zwischen Schöpfungsgeschichte (im allerweitesten Sinn) und Heilsgeschichte vorzugsweise aus dem Blickpunkt des erwählten Volkes zu bestimmen. Einmal lag von der neuplatonischen Vorstellungswelt her eher die Frage des Verhältnisses der Einzelseele zu den höheren Sphären nahe. Meditative Erhebung, innere Ausrichtung und individuelle Vervollkommnung waren darum bedeutsamer. Und zum andern mußte die symbolistische Allegorese, nach der auch die Ereignisse der biblischen Heilsgeschichte nur Chiffren für Vorgänge innerhalb der göttlichen Welt darstellen, das Gewicht der «realen», d. h. irdischen Heilsgeschichte vermindern. Trotzdem gewann die Kabbalah im Verlauf des Mittelalters immer größere Bedeutung und entfaltete sich aus einer Geheimlehre schließlich sogar zu einer Volkstheologie. In der Hauptsache war dies durch die Zeitumstände bedingt. Es wurde schon vermerkt, daß die Religionsphilosophie in den Jahrhunderten der Verfolgung weder dem Einzelnen noch dem Volk als Gesamtheit die bedrückende Gegenwart in einsichtiger Weise zu deuten verstand, weil sie selbst gegenüber der traditionellen messianischen Hoffnung Vorbehalte hegte und durch die rationalistische Allegorese zu einer allzu nüchternen Begründung des Gesetzesgehorsams kam. Gegenüber dieser Form der Schriftauslegung und Gesetzesinterpretation liefen konservative Rabbinen wie Kabbalisten Sturm. Und als der breiten Masse selbst die traditionelle heilsgeschichtliche Deutung des jüdischen Schicksals nicht mehr genügen wollte, wandte man den Blick immer mehr auf die viel hintergründigere Deutung der Kabbalah, wo jeder Vorgang in der sinnlichen Welt seine wahre Bedeutung erst in einem übersinnlichen, universalen Geschehen erhält, wodurch den Leiden der Gegenwart der Stachel der vollen Wirklichkeit genommen war.

Für das Gottesvolkbewußtsein wurde dies alles erst bedeutsam,

⁵³ S. *Judaica* 20, 1964, S. 102f. (und S. 97).

als in der Zeit vor und nach der Vertreibung aus Spanien (1492) die Kabbalah in modifizierter Gestalt und popularisiert zur Theologie einer weitverbreiteten Bußbewegung geworden war⁵⁴. Es war dann die Kabbalah von Zefat⁵⁵, die den Boden für die gefährlichste messianische Bewegung in der Geschichte des Judentums, den Sabbatianismus⁵⁶, bereitet hat. Die ihr folgende große Enttäuschung hat der mystischen Überlieferung zwar viel Kredit gekostet, doch sie lebte weiter⁵⁷: Reduziert auf die individuelle Komponente und popularisiert im osteuropäischen Chasidismus, zunächst unterschwellig, dann aber immer mehr auch wieder literarisch selbst im orthodoxen Judentum und bis in die heutigen Strömungen des Judentums hinein, wie noch das Beispiel des Rab Kuk zeigen wird.

BEGRIFF UND FUNKTION DES GOTTESVOLKES IN DER RABBINISCHEN TRADITION

Von KURT HRUBY, Paris
(Fortsetzung)

Das Sinaiereignis

Was bei allen Ereignissen des Exodus stets im Mittelpunkt steht und worauf letzten Endes alles hingeordnet ist, ist die Offenbarung des Unterpfandes der Liebe Gottes zu seinem Volk, der Torah. In Hinblick auf diese Offenbarung führt Gott sein Volk durch die Wüste zu der von ihm auserkorenen Stätte, dem Sinai. Israel ist,

⁵⁴ S. Judaica 20, 1964, S. 156ff.

⁵⁵ S. Judaica 20, 1964, S. 177ff.

⁵⁶ S. Judaica 20, 1964, S. 213ff.

⁵⁷ S. Judaica 20, 1964, S. 219ff.